

全体討議

司 会 J・ハイジック
ま と め 上 田 閑 照

司会者 最終のセッションでございます。司会を仰せつかりましたハイジックです。

最終のセッションは、これまでの発表と討論の中で出てきた問題を整理し、それについて討論します。

最初に、いままで発言できなかった方、あるいは討論の時間が短いために十分発言できなかった方にマイクを回します。そのあとは短い休憩をとりまして、「まとめ」の達人である上田先生に皆さんのコメントと、いままでの問題を全部整理していただき、最終的な一時間ぐらいの討論の時間をとります。

発言の内容が整理されていなくても、また前の方と連続していなくても結構です。これは、まとめの討論というよりも、残った問題をピックアップするだけです。

では、マイクを回します。

(マイクが回され、出席者が順次に発言する。その一々の内容は省略)

上田 役目としては「まとめ」ということなのですが、今、お一人お一人から感想ないし、いろいろな形態の疑問や質問を聞きました。中には私への直接の問いもあるし、仏教側への問いもあるし、この交流会そのものあり方への問いもありました。ですから、まとめる前に、むしろそういうことへ答えるというか、少なくとも私に直接向けられた問いに対して何がしかのお話をする、というふうにしてみたいと思います。

先ほど、奥村さんが、禅だけでは駄目だ、というふうにならにはっきり言われました。その場合、それに対する個人的なリアクションではなくて、そういう言い方のもっている意味というものを少し考えてみる必要があると思います。奥村さん御自身は、それでもって御自分のクリスチャンとしての立場を出されたというわけですから、奥村さん御自身の立場の表現としては、それは受けとれるけれども、禅だけでは駄目だというときに、これは正確に言えば、奥村さん自身にとっ

ては、奥村さんが昔、禅をされて、いまも禅を捨てるわけにはいかないという、そういうところからおっしゃったという意味があります。

禅の方から言えば、例えば禅で生きている人というのは、生きるということの中に含まれているあらゆる問題に関わって、禅で生きるということをさまざまに「工夫」しながら生き抜いているわけですね。禅で生きる人は「空」で達観して生きているわけでは決してなくて、あらゆる苦勞とか、苦難とかいうものを禅の道を歩みながら何とか切りぬけて生きているということであってね。そしてそこからさまざまな人生についての見方、世界についての見方ということが出されてくるのですね。

ですから禅で生きている人を具体的にとって見てみると、西田先生にしても、久松先生にしても、大拙先生にしても、あるいは森本省念師にしても、お一人お一人を取ってみると、非常に違うし、そして本当に人間が生きていることに備わっているあらゆる苦勞というものを実際にしておられる。それでなおかつ禅で生きるということを自分の道としてとっておられるわけです。

西谷先生の場合には、やはりニヒリズム経験ということがある種の基礎経験となっている。だから例えば、浄土教でなければ救われない、というふうに奥村さんがおっしゃったとすれば、その救われるということ自身が、西谷先生のニヒリ

ズム経験からすると、ないという、その経験なのです。西谷先生自身も西田先生と同じように、非常に真宗の信仰の強い北陸から出られて、真宗に触れて大きくなって来られた、そういう方ですよ。だから禅をどういうときに、どこで見るとかということ、これは非常に大きな問題になると思います。

ちょっと話しが飛びますが、花岡さんが西谷先生の言葉として言われた、キリスト教と仏教の自己同一ということについて。これに対して高田君のコメントにあったように、キリスト教にしても仏教にしても、歴史的に形成された客観的な事態でもあるわけですね。しかもそれは単に客観的な事態ではないですね。というのは、それは、キリスト教によって生きる人、あるいは仏教によって生きる人が、生きるという営みの中で作りだしてきた歴史的形作物であるわけだから。したがって、キリスト教とか仏教とかいうときに、キリスト教的に生きるというその主体の面と、歴史的な伝統というか、形をもった伝統という客観的な面の両方を考えなければいけないと思います。

禅は非常に主体の面を強調して突き詰めるようだけれども、例えば近代でいうと鈴木大拙先生の場合。禅の自覚の面での先生の大きな功績というか、寄与は、古典的なテキストを読む場合に、伝統的な僧堂の禅録の読み方を、直ちに主体の表現というふうに読まれる点にある。したがって、それは非常に自由な提唱ということであって、簡単にいえば、テキスト

はどう読んでもいくらかの形で、そこに述べられている。古典的な禅のテキストは、一方はやはり、その時その時に生きた主体の表現であるし、その限り、大拙先生の主体との響き合いの中で読みとられるものであると同時に、いったんテキストとして出された以上、例えば臨済が「一無位の真人」といった場合、真人という言葉はもともとは老荘から出てきている言葉ですから、いったん言葉に出したときは、その言葉のもつ歴史のおよび社会的な背景を考慮する必要がある。そこで、先生は禅思想史という新しい言い方を導入されたわけですね。

それだから、例えば「自覚」という言葉にしても、それが自覚という言葉として言語化された以上、そこに一つの歴史的な制約がなければならぬ。しかし同時に、それは単なる制約ではなくて、その制約の中で主体かどうふううにそれを乗り越えながら、しかし乗り越えたところをまた、どうふううに言語化し、哲学化していくかが問題となってくる。こうして、大拙先生は、いわば主体性と歴史性とがないあわされたものとして禅のテキストを読むということを初めて始められたと思えます。このように主体性と歴史性のないあわされたものとして受けとるということは、キリスト教とか仏教とかいうふううにいう場合には、はずしてはいけないと私は思います。

そういうわけで、禅だけでは駄目だという人は禅では生き

られない、そういうことだと思ふのです。禅で生きる人にとつては、禅で生きることがすべてですから、そのすべての中には人間が生きているということについてのあらゆる問題はそこで工夫される。といつても、それは単純に解決されるというふうなものではない。解決できない問題は解決できない問題として受けとるといふことです。

それから、また話が飛びますが、さきほど鶴岡君から「空の立場」というのが解らないという話がありました。そもそも空には立場というものはないはずだと。これは、宗教的にいえばその通りです。けれども西谷先生が空の立場といわれるときには、それは哲学的な思索の立場として空の立場をとるといふことです。空ということ哲学の根本の範疇にされたのは西谷先生が初めてです。もちろん、さまざまな日本の哲学者が、大乘仏教に触れた人が、空についてさまざまなことといふことは少しも珍しいことではありませんでした。しかし、哲学として立場を空におくといふこと、これは西谷先生において初めて起こったことなのです。

思想的に似ているように見えても、そして伝統としては繋がっているのだけれども、例えば西田先生の場合には、決して空の立場というふうなことはないですよ。これに対して西谷先生の場合には、はっきりと仏教的な思惟が次第に自分の思索を導いてくるようになったということを表明されています。しかし、哲学の術語として使う場合には、西谷先

生はそれをかなり自由に使われている。つまり従来の仏教の言葉としての空ということでは視野に入ってこなかったさまざまな問題に触れるために、空をもう少し哲学の問題に合わせて変形して用いておられる。もともと西谷先生の自覚の中では、伝統的な空そのものというふうについておられるわけではないのです。

西田先生の場合、一言でいえといわれると難しいのですが、やはり「絶対無」ですね。しかし、西田先生の場合には論理の問題が非常に重要な問題でしたから、絶対無を矛盾的自己同一という形で、論理的に見合った形で出された。西谷先生の場合は、最初の『根源的主体性の哲学』の場合にはまだ「絶対無」という言葉が使われていましたけれども、やがて「空」という言葉になった。

そして空という言葉になったときに、そこに、それまでの伝統的な哲学の立場、それから宗教の立場がともに行き詰まってしまったということについての、西谷先生自身の個人的なライフ・ヒストリーにおける経験が介在している。例えば禅の伝統に触れるとか、ヨーロッパの哲学の歴史やキリスト教の歴史に触れるとかいった経験が。

個人が生きているというその自覚の中には世界の理解ということが当然入っています。したがって、西谷先生個人において起こったことは、一つの歴史の波の一種の波頭のようなものとして歴史全体に及ぶということです。これは決して珍しい

ことではありません。例えばニーチェのニヒリズムにしてもそうですね。これはニーチェのまったく個人的な心理状態だというような解釈も可能でしょう。だけどニーチェ自身にとっでは、それはヨーロッパの二千年の歴史であるし、ニヒリズムを語ることは今後の二百年の歴史について語るようなのです。事実、ニヒリズムは第一次世界大戦を経てだんだんヨーロッパの一つの精神状況として発展してくるわけですから。

西田先生はニヒリズムを問題としては受けとらなかつた。当時、ヨーロッパの哲学界をリードしていたのは新カント学派で、科学の基礎づけということを本当に一所懸命にやっていた。そういう状況から急激に——西田と西谷の間には三十年の開きしかありませんが——ニーチェが見たことが起こって来るということがあるわけです。だからある個人が非常に敏感な触手で歴史全体の動向を把握するということは大いにありうることです。

ですから西谷という現象を単に個人的なことと見るか、歴史の一つの徴候として見るかは解釈の仕方になってくると思います。そしてその解釈の仕方は、現在の自分が世界の内にあるという、その世界という全体をどういうふうに見るか——しかもその世界は突然あるわけではなく、一つの歴史の帰結としてあるわけですから、それをどう理解していくかということと非常に繋がっていると思うのです。

本当に変に繋がっていきまますけれども、時間がないためにこうしているのを許してください。

科学ということが特に問題になりました。そして西谷における科学、西谷の科学理解が問いとして出されました。例えば河波君は、古典的な科学と現在の科学ということを非常に強調されました。そして西谷が触れたのは古典科学であり、西谷の科学観は古典的な科学を基にしていると。また、和田さんは、「科学的な知見を真理として全面的に受け入れながら」という西谷の言葉を引き、その場合、西谷は真理をどういう種類の真理として考えていたのであろうか、という問いかけをされた。

西田が新しい科学に積極的に触れていたということはご存知だと思いません。西田の場合には、当時でいえば最先端の量子力学、数学で言えば群論、そういうことに全部、最晩年まで猛烈に熱心に触れているわけです。西谷先生は、西田のテキストを本当に考えられないほど隅から隅まで繰り返し読んでおられます。ですから西谷先生が新しい科学を知らなかったということはいいえないと思います。そういうことはありえない。したがって問題は、古典的な科学であっても現代の科学であっても、そこに科学としての性格に対するある洞察、すなわちそれが、西谷先生の言葉でいえば、「宇宙の非情な死の相」である、という洞察があるということです。僕自身は、そこでいわれている死と、快川和尚が焼かれて死ぬ死で

すね、それを同じようなものとして見て、生死一如ということとを可能にする空の立場が科学を二〇〇パーセント受けいれることができるという西谷先生の考え方に対しては疑問をもっています。しかし、科学をその総体において「宇宙の非情な死の相」だという見方そのものは可能ではないかと思っています。

こんなことをいうと、本多さんや河波君から反論が出るでしょう、「いや、現代の科学は非常に違っているんだ」と。たしかに、現代の科学は、たとえば個人の生命は何億年の生命と繋がっているということをいいます。そういうことは大昔から「生きる」ということの中で感じられてきたことですが、いま遣伝子が言おうとしていることは、それが生命の直観によって見いだされたということではなくて、ある科学の方法によって見いだされたということです。僕から見ると非常に奇妙なことなのだけれども、現代の科学は、従来の科学の概念にはないような、つまり従来ならば人間だけにしか使わなかったような、そういう概念を使って科学の立場を表明しているわけです。例えば生命の歴史ということの場合、それを生物学の立場でいうのです。生物学の中に歴史という概念を導入しなければならぬようになったということがあって、そこから飛躍的に、これからは人間のことも生物学で理解できるようになるということです。

科学が、自分のしていることの内容が、ある特定の方向か

ら出ているんだということの自覚を次第に失って野放しになってしまっている。そして、西谷先生がいわれるように、宇宙全体が非情な死の相の下に見られる。例えば科学が生命を云々するとき、生命が死の相の下に見られる。

むろん、科学は最初から死の相を見るためにやったものではありません。しかし、科学がある程度進んで、科学がすべてのものに対する方法になった場合に、それがすべてのものを死の相の下に見るといふ、そういう選択を西谷先生にあらわしたということですね。そして、かような性格をもった科学が、生死一如と西谷先生がいわれるような生を本当に受けいれることができるかどうか、僕にはそこが疑問なのです。

大峯君の出した問題は、現代では宗教と科学の調停が不可能になったということでした。そしてその理由として、現代では科学が宗教を認めたということをおげられたのですね。

それで、現代の科学が非常に変わってきたときに、科学の方がこっち側を認めるかどうかということが問題となります。吉田さんは、科学者がいろいろしているうちに宇宙の神秘を感じるようになった、例えば生命を生みだすのに十の千乗分の一の可能性があるという。それには宇宙にそういう生命を生み出す意志があったと考えざるをえない、すると科学が聖書の真理を明らかにしたことになる、かくして科学と宗教の主張が符合するようになった、というふうなことを言われた。そこでいう符合というのは、消極的には矛盾しない

ということであり、積極的にはアナロジーということでしょう。しかし、それによってむしろ科学の危険性が大きくなっていく、と僕は思うのですね。科学としては。何故かという、アナロジーだからこそ、宗教を科学に引きつけて解釈してしまふからです。人間を生み出す意志というと、非常に宇宙的な、場合によっては宗教的なセンスで受けとられるようなものと似ているように思われるかもしれないけれども。

最後にもうひとつ。石田さんと武田さんの浄土教の理解の問題について。これは仏教のなかでいえば浄土教と禅ということになるし、もう少し広げていえば、問題としてパラレルな形でキリスト教と仏教という問題に大きくしていくことができます。と思います。

石田さんの浄土教の理解は武田さんとちょっと違うところがあるように思うのです。石田さんの理解は、さっきの西田の『善の研究』からの引用で解るように、「親が子となり、子が親となって、そこに初めて真の愛が生まれる」と。そしてそれは、宗教でいえば信の一念ということでも可能になる、というふうに見られるのですね。その問題なのです。

奇しくも石田君がいわれたのは、信の一念ということと自己を捨てるということが結びついているということであり、またそのことは浄土真宗においてもいえるということだったと思うのです。ところが自己を捨てるということから始める

と、到底そんなことはできないということになってくるのですね。自分は凡夫である、行はできないと、こうなってくるのです。だから一つは、信の一念というところで自己を捨てるといえるかどうかということです。自己は捨てられない、行はできない、凡夫であるというときに、凡夫にそれこそ徹底するという言葉に問題があるといわれましてけれども、凡夫に徹底するということができると同時に、すでに如來の慈悲を受けてはじめて凡夫だという実感が自分の自覚に入っているわけです。

その全体の自覚の方法からすれば、浄土門の方から聖道門へといわれるそれを、聖道門自身に即して言えば、そう単純に浄土門から聖道門へといわれるようなものではないのですね。例えばさっきの回峯行をしなければ天台は分からないということです。武田さんは一日してもう駄目だと。それは武田さんの経験としてはいいわけですよ。それは大いにあります。僕だって一日もたないかもしれない。だけど、もう駄目だということから念仏の方に行って、今度はそこから例えば天台なら天台に対して、それを聖道門として批判するということになったら、そこでおかしいことが起こってくると思います。だから自分がどうかということ、自分自身を位置づける一つの全体の視野みたいなものをどのようにして得るかということが問題になってくると思うのですね。

これは仏教とキリスト教ということに関してもそうだと思います。

います。

一つのありうる相互理解の可能性としては、仏教とキリスト教、その両方を見ることのできるようなある種の方法的な枠組みが仮に立てられて、そのある仕方での特殊化として自分を理解すること、またそれによって自分のリアリティと他者を理解できる可能性が同時に開かれてくるということ、そういうことが起こってくれば理想的だと思うのです。理想的であるかどうかは解りませんが、八木さんのしておられることは、先のペーパーにもあったように、仏教に触れるのキリスト教の自己理解だと思います。少なくとも、仏教をも視野に入れた地平の中でキリスト教を自己理解することだと思えます。八木さんの場合、仏教に触れた地平でキリスト教を新しく自己理解するとき、あるいは再解釈するとき、すでに暗黙のうちに仏教を解釈しているわけですね。そしてそこでははっきり両者の区別をつけておられる。おそらくそうでなければならぬと思います。

その場合、ある基礎的なことがあって、しかし実際のリアルなものは仏教とかキリスト教なのだけでも、キリスト教のリアリティは、ある特殊なリアリティだけれども、同時に他の宗教を理解する。この場合は仏教で、仏教に対する感動みたいなものがね、仏教に触れて自己理解するときの枠組みの中に成立しているというふう思うのですね。ですからお互いに違うということ、自分はこれだということね、

他者を理解するということは両立しうるし、両立するということがおそらく本当のことだと思うのですね。

従来、キリスト教では異教とか異端は排除すべきものと考えられてきた。また、そこには歴史的な理由もあった。これに対して、仏教の場合、そのところが比較的ルーズであった。仏教の成立そのものがインドにおいてある種の異教として出てきたわけです。ですから最初から他の宗教があるということは大前提なのです。それが中国に伝わってからも同様です。それで、仏教とキリスト教の出会いにおいて、最初からその緊張度の違いがあったといわなければならない。仏教徒はクリスチャンを目の前にして最初からその存在を肯定した。仏教徒は、キリスト教という独特な仕方をもって、それで生きている人間がここにいるという事態をもっとはっきり理解しなければいけないのです。仏教側の態度はなんとなくだらしのない感じなのですけれども、そこにはそういう歴史的事情もあるのですね。

八木さんは「覚」という言葉を使われるのでしょ。ご自分の言葉としても覚という言葉を使うのでしょ。

八木 そうですね。キリスト教的に言いあらわして自己理解とっていったのですよ。でも、それは要するに覚のことだから。

上田 それは久松先生が使われる覚から直接に？

八木 まあ一番近いですね。で、久松先生が使われる覚とい

うのは、これは生粋の禅の伝統の中で言っておられる。

上田 そこで極端な形で問題を出すと、八木さんも覚でしょ。久松先生も覚でしょ。八木さんは覚は内容がコレクティヴだと言われる。そうしたら久松先生と八木さんとは、一つの、八木さんという意味での教会形成的なことになると思うのです。

八木 久松先生と違わないと思ったのは、覚で数珠ができるというのですよ、久松先生は。

上田 それだったら必ずしもキリスト教的な意味での教会をモデルにしないでいい。

八木 ただね、数珠の相互関係というのがキリスト教の場合、非常にはっきりしているわけです。数珠っていうのは全人類のことなのです。それで、久松先生が覚の働きて数珠ができるのだと言われることに大いに同感いたしまして……だから久松先生の仏教の場合だってやはりコレクティヴがあると僕は思うのです。

上田 いや、僕は久松先生が覚と言われるのと、八木さんが覚と言われるのと違うと思います。八木さんの場合、覚とは内容はコレクティヴだということですね。八木さんはそう言われるのだけれども、久松先生と八木さんの対談では、久松先生がついね、八木さんの問いを受けて、考えられないようなことを言ってます……

八木 やっぱりそういうのがあるから出てくるのです。

上田 いや、あるのではなくて、それは思索的に厳密でないからですよ。

八木 いやあ、それはどうかなあ。

上田 それは、例えば「覚の覚」ね。覚の覚ならば簡単なのです。だけど覚の覚というような言葉使いそのものは、もう、覚からいえば本当におかしい。

八木 おかしいけど、根本的にあるのじゃないですか。覚といたときには自覚もないというのだから。それを覚の覚と言っているのです。それは僕の言葉使いじゃなくて。

上田 それ、久松先生はそれに乗っちゃっていわれた。それで、今度は八木さんがね、それだ／＼と。

八木 いや、誘導したわけではなくて、引き出すことができなのです。久松先生はアポロジェテックなところがないから。上田 しかし、僕からいえば、久松先生が覚と言うとき、あるいは全人類が覚と言うとき、ない、ない、ということしか言えないはずなのです。覚は内容はコレクティヴだというよ

うな覚についての、それこそ……
八木 いや、覚がコレクティヴではなくて、覚において成立する働きの内容がコレクティヴなのです。

上田 いま初めて正式にお聞きしましたけど。昨日はそうじゃなくて、覚はコレクティヴだ。と言われたんじゃないんですか？

八木 それは私の表現が正確でなかったのです。正確に言う

と、覚の働きの内容がコレクティヴだということですよ。

上田 そうすると、八木さんの覚という限りは、それこそ、ない、ない、ということですね。

八木 だから、ないということも、ないわけです。

上田 もちろんそうです。そこまでもし解っているとすれば、言語化ということには必然性がある。ただ、言語化の位置づけが違ってくると思うのですよ。言語化は必然的であるけれども、覚から出発する限りは、一旦その言語化をあらためて否定した上でね、言語化を進める、そういうことなのだけれども。

八木 そういうことなのです。でなければ言語化できないのです。言語から出発してまずからね。

上田 そうしたらね、その言語化の初動のところですね、それを一旦否定して出直すという、そういう仕方が八木さんの場合、どうなっているのかということですよ。

八木 それは僕が書いたものを読んでもただければ。

上田 では、また読んでみます。

司会者 西谷先生の考え方は体系的であるというよりも、非常に開いた思想であるので、西谷先生の思想を説明しようとするにすぐ對話に開くというか、脱線してしまいがちです。

いままで、主体性と歴史性とか、空の立場とか、科学の定義も問題になりました。また、生死一如ということを確認するか認めないかという問題、さらには異宗教間の相互理解の問題、

そして最終的には覚の問題が話題になりました。別に順序と
いうこともないのですが、どの問題から討論していきましょ
うか？

上田 さきほど出された問いの中に、直接、八木さんにあて
られた問いと、西谷における科学論についての問いがありま
した。だから八木さんと堀尾さんに短く簡単に答えていただ
いて。

八木 現代の科学者は統一的世界像を作れないということ
よく知っていると思うのです。例えば量子論には量子論の言
葉があり、相対論には相対論の言葉があって、両方にかける
橋などないわけです。また、進化論は進化論の言葉で語って
いますけれど、進化論と分子レヴェルでの遺伝学の間には全
然橋がない。科学のさまざまな局面は一つの全体にまとめら
れてないのですよ。たぶん全体像をまとめることはわれわれ
に固有な情報処理能力を超えているのだと思います。

つまり断片的、断片的に一つの認識を作っているんで、間
を繋ぐようなものはないから、だから科学者自身が統一的な
世界像を作るなんてこと、断念しているわけです。できるわ
けがないのです。ですから科学が科学として宗教に対して何
か言えるなんてナンセンスなのです。宗教は間違いだなんて
言っていたらそれは昔の話で、いまでは科学は科学で宗教に
対してどうこう言えるなど、絶対はないと思うのです。宗教
を科学的に基礎づけるなんていうのは不可能だと思えます。

もう一つは哲学と宗教の問題です。まあ私なりの読みです
ね。西田の経験と自覚と場所が、自覚が久松先生の意味での
覚になって、それから場所が西谷先生の意味での空の場になっ
た。西谷先生の空の場の中の事々無礙の思想は本当にその通
りだから、それは自然科学とも歴史科学とも矛盾してこない
し、それは特定の立場からどうこうというものでない全体と
して納得のいくものだと思うのです。

では、キリスト教はどうなのかということになりますが、
簡単にいいますと空の働きである神とは何かというと、要す
るに誰もまだ神を見た人はないわけです。働きの出所のこと
を「神」と言語化しているだけの話しだから、そういう言葉
を使えばコミュニケーションが可能になってくるわけですよ
ね。

その場合の言語化というのは一つの推論であって、働きの
現実性から働くものが推論される。働きの現実性が働きと働
くものに分節されるのですよね。我々は働きがあるから働く
ものがあると考えるから、それに近いことで、神秘の働きを
言語化するときに、「神」という主語を立てて、「神秘」を見
えない神の働きであるというように言語化しているわけです
けれど。

そうすると、二つの立場があって、一つは、言語化に際し
て「働くもの」を「神」というふうに立てる。すると、そう
いう神を信じるという立場があります。もう一つは、働きの

現実性は認めるけれども、その背後に神を立てない。ですから例えば神の働きの場、あるいは空という働きの場に起こる一切が、神から出てくるというふうには言え、仏教全体がキリスト教に吸収されてしまうわけです。逆に、そんな神なんて要らない、空の働きの現実性はともともこういうものだと言えば、キリスト教は全部が仏教に吸収されることになると思います。どちらが正しいか決定できないと思うのだけれど、ただ予想としては、キリスト教で使っている霊、 pneuma という言葉ですね、神は霊だというのですけれど、霊という言葉は、言葉自体として見ると、目に見えない、しかも遍在する働きのことだから、これは場ですよね。「場」と「場」に於てあるもの」と区別した意味での場そのものと近いと思いますけれど、だから霊という言葉を使えば、場そのものが霊である。ただ、キリスト教は神を主体として考えてきたから、そこに意志とか知性とかいうものを読み込んでいくわけだけれども、それを別にすれば、「場」と「霊」には、非常に近いところがあると思います。

だから、そういう意味で少なくとも対話は不可能ではないし、僕自身はやはりクリスチャンだから、出所としての神を信じるというところがありますけれども、そこからして場の働きだけを見れば、西谷先生ののっしやることはよく理解できるし、何も神なんかもって来なくても、それ自身で立っているわけだからいいわけですよ。でも、ここから先の問題

は面倒だからやめます。

最後に、新約聖書の思想の分析ということですけど。新約聖書はともとも体系的な文書ではないから、非体系的に語られている言説から、一つの思想体系を読み取るというのは如何にして可能であるか、という問題がある。私いろいろ考えましてね、一つの分析の方法を自分では見つけたと思っておりますけれど、それはまず、基礎語を取りだしましてね。例えば「阿弥陀さまの誓願を信じて念仏を唱えれば成仏する」というのは真宗の一つの基礎文ですけど、その基礎文から基礎語を取りだしてくる。そしてそれをしかるべき順番に並べてみる。そうして基礎語の結びつきを辿っていくと、これは論理的関係ではなくて、働きの場の中で何が起こるかを語っている。そうしますと新約聖書も論理的に体系化できるものではない、そうではなくて自覚の中であらわれてくる力の場ですね、その場の中で何が起こってくるかを語っているのだと、そういうふうに見えてくるのです。そういう場から見れば、それぞれの文書が語っている「働き」の組織的な叙述は可能ですが、では新約聖書全体を通して統一的な場の働きの記述ができるかといえ、それは一つの別問題ですから、とらえ方のタイプを分けた上でその記述を考えることしかできないと思います。

愛と死と復活ということは力の場の中で起こってくることであって、イエスの死と復活を歴史的な出来事として考える

というのは、ただおかしいというだけでなく、新約聖書自体の分析からして出てこないのです。

死と復活ということに関してですけど、死んだイエスをお墓に葬って、あとでお墓が空っぽだったという物語と、キリストがいま生きて働いているという物語とは、伝承の分析からいうと全く別系統の話なのです。後者は自覚にあらわれてくる働きの言語化されたものです。前者は歴史的な語り方をしている、だから歴史学の対象になるわけけれども、それは現在の新約聖書の多数意見では聖者伝説のジャンルに属する伝説で、史的報告ではない。

上田 死んだイエスが甦ったというそのところにキリスト教の信仰が基礎づけられたというふうに長いこと……

八木 思っていたけれども。それは考え直さなくてはならない。

上田 しかし、そう言ってしまうと……

八木 ですから死と復活というのはどういふことかというのと、人間のスピリチュアルな意味の死と再生のことで、人間が絶望の底からひとたび死んで浮かび上がって来るといふような、そういう生き方の転換が、それが働きの場の中で起こっているのです。それははっきりしています。

上田 今度は僕は本当によく理解できました。

堀尾 どこまで西谷先生に沿ってお話ができるか解らないのですが、ごく簡単に、理解しているだけのことを申しあげま

す。

基本的には、大峯先生のいわれたように、客観的真理と主體的真理という二つの世界を一〇〇パーセント受けいれるということ。大峯先生はおそらく『宗教とは何か』で西谷先生が語っておられる二つの絶対ということをどう考えるかということを踏まえて言っておられるのだと思います。そのときの西谷先生は、神の裏と表というような、一つのシューマで問題をイメージ的に明確にして論を進めておられたように思います。つまり近代科学が持っている、主体性への関わりの問題として。

西田先生と較べて西谷先生の科学の理解は不足しているのではないかということがよく指摘されます。たしかに西田先生には非常に科学の立場そのものの中に立ち入った形で科学を理解し、また説明しようとされている論文がありますが、西谷先生にはそのような論文は皆無です。そういうところから、西田に対して西谷は科学についてそれほど深く立ち入って考察しなかったのではないかということがいわれるようです。しかし、さきほど上田先生も触れましたように、ちょっと逆説的になりますが、むしろ科学の問題を最も深く考えたから西谷先生の場合には西田先生のようにはならなかった、というようなことがあると思います。

それはどういふことかという、西田先生の場合と違って、西谷先生にとっては科学という立場そのものが問題であった

ということ、また科学という立場が問題となるような歴史的状況がそこにあったということです。その歴史的な大きな状況とは、ここが西谷先生の科学論の展開のベースになると思えますが、科学というものが人間に対してもっている実存的状況ということです。これが西谷先生が科学ということの問題にしなければならなかった状況であり、また問題にされていった科学への切り口です。

その場合、さきほど吉田さんが、現代の科学者において、現代の科学が明らかにしていく世界が教智的世界そのものであるという受けとり方が可能であるような状況があるというようなことをおっしゃっていましたが、西谷先生はそのようには受けとらなかつたろうと思えます。といいますのは、西田先生との関係においてでありませんが、例えば西田哲学におきましては科学の問題は、これは晩年の西田先生の言葉にあります、逆対応の概念で考えられております。具体的に申しますと、神の自己否定としての場所的世界という考えが出されております。ところが西谷先生の場合には、そこに、つまり科学が科学として自らを展開していくそこに、神の自己否定ということはやはり認められない、そういう受けとめ方はできないということだっただけだと思います。そしてそれが西谷先生にとってのニヒリズムの問題であつたわけです。この点が、西田先生と西谷先生との科学論をめぐっての一つの大きな立場の違いになっていると思えます。

あるとき、西田先生の逆対応ということに對しまして、西谷先生はこういう言葉を発せられたことがあるのです。「僕の場合は逆縁だなあ」と。その逆縁の意味内容を詳しくお話になるといふことはなかつたのですが。しかし、逆対応に對する逆縁という言葉には何かある意味が含まれているように思われます。特に、いま申しましたように、西田先生の神の自己否定としての近代科学というところを對する西谷先生のとらえ方に、それがあらわれているのではないかという感じをもっています。

長谷 ただいまの科学と宗教の問題ですけど、やはり僕も西谷先生の根本問題に関わることだと思えます。しかし、科学と哲学との関係は、哲学と宗教との関係と同じくらい重要な問題だと思えます。科学者が考える世界像にどのような意味があるかを明らかにするところに哲学の課題があるわけ。例えば科学者が世界像がないという、そういうことの意味を科学者自身は考えない。科学哲学もやはり世界像がないのだということを使うけれども、それが人間にとってどういう意味をもつかということまで問わない場合には、科学哲学は本當の科学哲学になつていない。哲学にとっては、科学には世界像がないとか、自然法則が世界を支配しているとすれば、それがどういう形で人間にあらわれるかとか、そういうことが一番肝腎だと思えます。だから哲学にとっては、何を問題にすべきかということ、生きているということがどうい

ことであるかということを考えるということになるかと思
います。ですから哲学では、何が確かかということが究極的な
問題ではないかと思うのですね。

ニヒリズムの問題というのもやはり、何が確かかというこ
とと結びついて科学が問われているわけで、科学的な世界と
いうものが変化したとか、そういったことも、それが人間に
とってどういう意味があるかというふうに問われなければ無
意味だと思えます。哲学の課題はまさにそういうところにあ
るわけで、そのところ、つまり現代の哲学の課題は何かと
いうことをもう一度はっきりさせるべきだと僕は思っている
のです。

宗教哲学というのもやはり、宗教というものが人間が生き
ていくということにどういうふうに関わるかということを問
題にするわけで、したがってそれは人間が生きていくという
ことは何かということに関わってまいります。で、西谷先生
の問題はやはりそういう意味で、科学が人間にとってどうい
うふうにあらわれるかということであって、そこにニヒリズ
ムの問題があるわけですね。そういう意味でないと本当の科
学哲学ということにはならないと思えます。科学的世界像を
分析するということは西谷先生の課題ではなかったのです。
それは科学者がやればいいことで、科学者の問題と科学哲学
とは違うと思えますね。だから科学的な世界像と宗教的な世
界像が例えば構造的に類似しているから同じだというような、

そういう発想は西谷先生はしていませんね。

吉田 私のおさっきの質問、簡単に言いましたので誤解され
ているように思います。私は科学の問題ということにつきまし
ては殆ど上田先生のおっしゃる通りだと思いますし、また八
木先生がおっしゃるように、科学が宗教を基礎づけるとい
うか、そういうことを言おうとしたわけでは全然ないのです。

私が一番お訊きたいのは、何故最終的な原理は非基体的
でなくてはならないのかということですが、それで「近代科学
があらわにした宇宙の底なく非情な死の相」というのを、そ
ういう見方の一つの例として取りだしたのですけど、つまり
ニヒリズムが成立したというか、ニヒリズムが問題になっ
てきた、簡単にいえば中世的な、すべてが神から出るような世
界観は近代科学によって崩されたということがあるというこ
とは、それは西谷先生がおっしゃっているわけです。けれど
も現代の科学者の中には、かつてのような宗教と対立するよ
うな世界観ではないような世界観——無論、それは中世的な
世界観ではないけれども——を提示している者もいるとい
うことを言いたかっただけなのです。

要するに、お訊きたいことは、ここに出席されているキ
リスト教徒の方は、西谷先生とか仏教的な空とか、そういう
非基体的な原理に対して理解がある、ないし関心がある方が
殆どでいらっしやると思うのですけれども、そういう非基体
的な原理ではなくて、基体的な原理といえますか、神を絶対

の有としてキリスト教を信じて生きていらっしやる方もおられるわけですから、どうして最終的な原理が非基体的でなければならぬかということについてもっと説明をしていただきたいということなのです。

上田 いや、僕が大峯君にそれを尋ねたのは、この点についてどう考えたらいいのか自分でも十分に分からないということもあるし、また大峯君の出し方が、実体を最終的な原理にした場合には結局、対立が起こってよくないというふうな出し方だっけですが、そうした説明では不十分だと僕は思ったからなのです。

人間には本当に生きるための拠り所を求めるところがあり、またその拠り所として出されたものを実体化するというところがある。その場合、その拠り所となるものが最終的には一つであるはずなのだけれども、一つであるがゆえに、ある人が最終的な一つというものと、別の人が最終的な一つというものが対立してくる場合がある。これは、象徴的にいえば、例えば神々の戦いみたいなことにもなるわけです。それで人間のありかたから読みとって、最終的な原理は非実体的なものでなければならぬということだったと思います、大峯君の意見は。それはそれで一つの出し方なのだけれども、それだけでは十分ではないのではないか、というふうに僕は思ったわけなのです。

何故かという、原理という考え方そのものから出発して、

つまり原理は実体でなければならぬというふうに、もともと出てきたわけですから、それを否定するには、原理というものについての考え方に何かもう一つ入ってこなければならぬのじゃないかと。

そこにどういう可能性があるか。少なくとも原理は実体であるというふうに出されてくる場合の原理は他のものを根拠づけるもの、つまり根拠づけの関係において最終的なものということになります。それは宗教の言葉でいえば創造ということになりますけれども、哲学的にいえば存在が基礎づけられるという、その基礎づけの関係を遡って、最終的には実体というふうに出てきている。

これは思想史の上では一つの事実だと思ふのですね。その場合、実体というのは、非基体的なものとの関係でいえば基体ですよ。ヒポケイメノンがスプスタンティアと同一視されるようになってくるわけですから。

昨日言いましたように、一ということとはヨーロッパの思想史の場合には基本的には、少なくとも中世までははっきりしているように、実体ということと相互交換的に考えられたものですね。

そうなってくると、同じ原理という言葉でも、原理ということでは何を考えるかという、そのことを問題にする必要があるのではないかと、そういう気持ちがあったのです。原理という考え方が同じで、一方は基体を原理とし、他方は、

いやそれは駄目で、非基底的なものでなければならぬというようなことではおそろしくなくて、原理そのものの原理性というか、原理というものについての見方が既に違っているのではないだろうかという感じだったのですが。しかしまだ、そのところで行きづまっている……

ただ一つ言えることは、山田晶さんが例を出されましたけれども、山田さんのかねてから絶対無という考え方に対して疑問を提出されておられた、どうして絶対が無でなければならぬのか、と。そういう問い方を繰り返しておられるし、殊にはっきり西谷先生に対してそれを出しておられるのですね。西谷先生の科学解釈に「神と絶対無」という「絶対無」という言葉が出されていて、それに触れて直接、山田さんがそういう問いを出しておられるわけです。

ところが、なかなかこれも単純ではないと思うのですね。山田さんが「絶対有」ということを立てられる場合に「エッセ」ということを立てられる。こんどはエッセをどう考えるかということになってくると思うのです。それはまた単純ではなくて、もう少しエックハルトなんかに即して宗教的経験の言葉で語った場合には神の本質ということがいわれてきて普通の三一神論だと神の本質とは、概念的には区別されても実体的には区別されないのですね。三一性ということと一性ということとは概念の上では違っても、同じものと普通はされているわけですね。けれどもエックハルトは自分

の経験から言ったときに、その三一の一そのものというのは、三一の一とちょっと違うのだと言う、その間に一つの動きがあると言う。その動きというのは、「有」という言葉だけでは説明できなくて、「無」ということを同時に言わなければならぬということなんです。一だけとった場合には、それはもう一ではなくて、それを無というふうにいわざるをえない。そういう伝統は思想史の中にずっとあるわけです。ですから最後の原理が有だとされたときにもやはり無ということと同時に言わなければならないということがあるとすれば、むしろ有と無の関わりそのものが最終の原理であるというふうに考えざるをえないと思うのです。

有と無との関わりが最終の原理であるとすれば、それをもう一度「無」におさめてしまう方が妥当なのですね。それを「有」の方におさめたら、そこで行き詰まってしまっただけで実体化される。「無」の方におさめたら、無そのものが一種の否定の力ですから、そこに一つの力をもったものとして無ということがいわれる限り、やはり有の否定ということが無の概念の中に入りうるということがあるのですね。ですから無の概念からすれば、有は出るけれども、有を究極の原理にするとは有と別になるということが残ってしまう。そういう問題がやはり出てくるのではないかと思うのですね。ですから仏教の場合は無じゃなくて空というわけですが。

西田は絶対無という言葉をも最初使っていますね。西谷の場

合には空という言葉になったのですけれども。絶対無というとき、例えば田辺先生が絶対は有ではなくて無でなければならぬという言い方をされておりますが、それは、絶対というものは有るけれども、それは有ではなくて無であるということであり、したがって既にそこに絶対というものは考えられないという意味合いが含まれている。そういう観点から考えた場合、絶対無という概念はもはや妥当しないのですね、西谷先生には。妥当しないようになるのです。そこで有とか無とかいうレヴェルを超えた絶対有とか絶対無とかいっても、例えばこの無は有のものではないというような言い方をしても、それは存在論的なニュアンスを拭うことのできない有であり、あるいは存在論的なニュアンスを拭うことのできない無になるのですね。そうした概念は、西谷先生から見れば、もはやニヒリズムを通した上ではそぐわないということになる。それで先生は空という言葉を使われた。しかし、空という場合、空は働きの場であるから、その空もまた空であるということではないと本当の空ではないのです。

空というとき、これはもう経典に必ず出てくることですね。

「空もまた空上ということだ」と。空といっても、空がパーソンとあるわけではないのです。空もまた空。そこに否定の否定という動きがある。否定の否定という動きそのものが——これは働きと言い換えてもいいのだけれども——究極の原理であるということになる。勿論、現実のリアリティに還ると

いう方向と、もうひとつ更にそれを超えていくという方向との相即、したがって更に超えていくということと現実のリアリティに還るといふこととの相即がそこで考えられるべきである、と。

僕としては、究極の原理として、原理の現実性をどう考えるかは別にして、やはり有ではなくて無であると考ええる。これはおかしくはないというふうには僕は思っています。

司会者 定刻を過ぎていきますので、この辺で締めくりたいと思います。

(記録作成 小坂国継)

(了)

